JULIO MEINVIELLE

CRITICA DE LA CONCEPCION DE MARITAIN SOBRE LA PERSONA HUMANA

EDICIONES "NUESTRO TIEMPO"
BUENOS AIRES
1948



CRITICA DE LA CONCEPCION DE MARITAIN SOBRE LA PERSONA HUMANA

OBRAS DEL MISMO AUTOR

CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA POLÍTICA (*Cursos de Cultura Católica, 2ª edición, 1941*).

CONCEPCIÓN CATÓLICA DE LA ECONOMÍA (*Cursos de Cultura Católica, 1936, agotado*).

EL JUDÍO (*Editorial Gladium, 2ª edición, 1940*).

ENTRE LA IGLESIA Y EL REICH (*Adsum, 1937, agotado*).

UN JUICIO CATÓLICO SOBRE LOS PROBLEMAS NUEVOS DE LA POLÍTICA (*Gladium, 1937*).

LOS TRES PUEBLOS BÍBLICOS EN SU LUCHA POR LA DOMINACIÓN DEL MUNDO (*Adsum, 1937, agotado*).

QUÉ SALDRÁ DE LA ESPAÑA QUE SANGRA (*J. A. C., 1937, agotado*).

HACIA LA CRISTIANDAD (*Adsum, 1940*).

DE LAMENNAIS A MARITAIN (*Nuestro Tiempo, 1945*).

CORRESPONDANCE AVEC LE R. P. GARRIGOU-LAGRANGE À PROPOS DE LAMENNAIS ET MARITAIN (*Nuestro Tiempo, 1947*).

RESPUESTA A DOS CARTAS DE MARITAIN AL R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., CON EL TEXTO DE LAS MISMAS (*Nuestro Tiempo, 1948*).

NIHIL OBSTAT
José María Ponce de León, S. J.
Buenos Aires, 3 de julio de 1948

IMPRIMI POTEST
† *Antonio Roca*
Obispo titular de Augusta
y Vicario general del Arzobispado
Buenos Aires, julio 5 de 1948

Prefacio

En mi libro "De Lamennais a Maritain", me proponía demostrar que el programa de la "Nueva Cristiandad" de Maritain es insostenible desde el punto de vista de la doctrina católica.

Para lograr mi objeto me pareció que el procedimiento más eficaz, teniendo en cuenta la mentalidad moderna, era enfrentar la exposición organizada del pensamiento maritainiano con el pensamiento de autores condenados por el Magisterio Eclesiástico, tales como Lamennais en L'Avenir *y Marc Sangnier en* Le Sillon. *Realicé entonces un ceñido paralelo de las tesis condenadas en estos autores con las de Maritain; de la exactitud del mismo habla con elocuencia el hecho de que ninguna falla ha podido ser descubierta en él hasta este momento.*

Es verdad que el ilustre teólogo Garrigou-Lagrange, O. P. intentó convencer de exagerado mi desconcertante paralelo; pero hubo de rendirse a la evidencia, como lo demuestra la serie de cinco cartas que me envió a este propósito [1].

Verdad también que un joven y talentoso escritor

español opinó que la posición de Maritain representa "una vía media entre el ideal medieval y el ideal liberal" [2], *en la cual no lograría hacer blanco mi crítica. Pero es fácil responder que la posición de Lamennais y la de Marc Sangnier, como la de todo liberalismo católico, que en expresión del* Syllabus *se presenta como una conciliación de la Iglesia con la civilización moderna, son ya esta* vía media [3]. *Tan evidente les parece a muchos el cotejo de Maritain con Lamennais-Marc Sangnier que más bien se inclinan a hablar de* cierta mutabilidad *en las enseñanzas de la Cátedra Romana, reiterando en esto, en una u otra forma, la posición adoptada por Duccatillon y George Goyau. El primero escribe: "Basta comparar " la bula* Unam Sanctam *de Bonifacio VIII, para la que " la soberanía temporal no era considerada sino como " dependiente de la soberanía espiritual, con la Encíclica "* Inmortale Dei *de León XIII"* [4]. *Y el segundo no tiene reparo en escribir: "Bajo el pontificado de León XIII las " ideas cristianas sociales que se exponían o insinuaban " en* L'Avenir *han reencontrado su patria. Como relám- " pagos, cuyo curso es difícil seguir, y cuyo origen y " alcance no se puede conocer, surcaban el diario de La- " mennais; hoy resplandecen seguras de sí mismas, con " brillo continuo porque tienen en los doctores de la Igle- " sia una paternidad auténtica y venerable. Han dejado " de sentirse atrevidas; se sienten cada vez más verdade- " ras. Habiendo descubierto de nuevo su derecho de ciu- " dadanía en el dogma, han entrado altivamente en los espí- " ritus pidiendo, no ya como en 1830 ser toleradas, sino " reinar"* [5].

Es claro que esta hipótesis, que echa por tierra el dogma de la inmutabilidad de la doctrina católica, no ha sido defendida por ningún teólogo de autoridad; no es necesario que nos detengamos a examinarla. Pero ella

no es sino afirmación franca de una sutil y disimulada mutabilidad en la doctrina *que se encubriría bajo un* historicismo eclesiástico, *y que se encuentra admitida entre los sostenedores del maritainismo, aunque no se atrevan a confesarlo francamente.*

Lo que interesa dejar aquí consignado es que el procedimiento por mí adoptado en el "De Lamennais a Maritain", aunque de gran eficacia para demostrar la inaceptabilidad de las doctrinas maritainianas, no permite sin embargo descubrir la interna concatenación que entre ellas existe y deja en silencio nociones fundamentales y decisivas de su filosofía práctica, tales como la famosa valoración de la dignidad de la persona humana. De aquí que haya debido advertir [6] *que aquel libro no era sino "preliminar de otros estudios en los que trataría de indagar las raíces más hondas de donde arrancan las desviaciones de su filosofía".*

Por esto, desde entonces, no abandoné la idea de someter a crítica su concepción moral de la persona humana, firmemente convencido de que allí se escondía la raíz de ulteriores y peligrosos errores. Y esta tarea emprendo en este nuevo libro.

He de confesar que la labor tan meritoria realizada por dos ilustres tomistas contemporáneos del Canadá, el R. P. Louis Lachance O. P. y Charles de Koninck [7]*, han facilitado grandemente mi tarea. Dotados uno y otro de un conocimiento profundo de las enseñanzas de Santo Tomás, han examinado precisamente este problema de la superioridad de la persona humana sobre el Estado, con un acopio extraordinario de saber que produce en el lector un convencimiento pleno y definitivo.*

Cuán vigoroso haya sido este ataque lo manifiesta el hecho de que un experimentado tomista, el R. P. I. Th. Eschmann, O. P., haya salido In defense of Jacques

Maritain *en un artículo que con ese título apareció en* The Modern Schoolman *de mayo de 1945; y como si esto no fuera suficiente, el mismo Maritain, en el número de mayo-agosto 1946 de la* Revue Thomiste, *dedica a esta cuestión un prolijo y largo estudio, titulado* La Personne et le Bien Commun [8], *donde una vez más repite sus conocidas tesis "de manera, dice, de presentar una " breve, y, lo esperamos, suficientemente clara síntesis " de nuestras posiciones sobre un problema a propósito " del cual los malentendidos involuntarios, es bueno creer- " lo, no han faltado".*

Pero ni el R. P. I. Th. Eschmann, O. P., ni el mismo Maritain, han logrado rebatir a de Koninck, cuyo libro estaba directamente en cuestión, ni a Lachance O. P., quien, aunque no haya sido nombrado ni atacado, mantiene todo el rigor de una exposición tomista sólida que quiebra todo intento de sostener la primacía de la persona humana sobre la sociedad política. La lectura de estos autores será de gran provecho para los que deseen conocer a fondo cuestión tan importante y decisiva, y lo será asimismo para los que quieran tener una comprobación concreta de cómo Maritain y sus seguidores han falseado, en nombre de Santo Tomás, los más firmes e indiscutibles principios de su filosofía.

Aquí, en este libro, queremos mostrar la vinculación lógica interna que en la concepción maritainiana existe entre la persona humana y su "Nueva Cristiandad"; y por consiguiente, cómo se sostienen mutuamente las críticas levantadas por Louis Lachance O. P. y Charles de Koninck en las obras mencionadas y las formuladas por mí en "De Lamennais a Maritain".

Para sostener la superioridad de la persona humana sobre la sociedad política, Maritain ha debido efectuar antes una disección en el mismo concepto de persona

humana, a saber, lo ha desdoblado en el de persona humana-individuo y en el de persona humana-persona humana. A la Persona humana-individuo la ha subordinado al Estado o sociedad política, pretendiendo salvar así todas las conocidas tesis aristotélico-tomistas de la integración de la persona humana como parte *en el* todo *social. Pero a la persona humana-persona humana la ha independizado del todo social, la ha colocado por encima de él y de toda la especie humana y aún del mismo universo.*

Pero entonces, si lo mejor del hombre, que es la persona humana, no entra en el todo social, ¿cómo salvar la dignidad humana de la sociedad y del Estado? Maritain sostiene que la persona humana entra, sí, en la sociedad política, pero no como una parte, sino como un todo *al cual se subordinaría la misma sociedad política, y sostiene también que precisamente en esta suplantación del individuo por la persona humana, verificada en el seno mismo de la sociedad política, consiste el progreso de ésta.* La prise de conscience *de los derechos de la persona en y sobre el Estado señala entonces el progreso de la sociedad política y de toda civilización.*

De aquí que haya que reconocer la dignificación y el progreso de las sociedades políticas modernas que se han ido cumpliendo indefectiblemente desde la Edad media a nuestros días, a través de la Reforma protestante, del Aufklärung *naturalista, de la Revolución Francesa y del comunismo ateo. Porque aún cuando los aspectos superficiales de estos movimientos descubran manifestaciones anticristianas y de revuelta, lo más profundo de su realidad respondería a un auténtico impulso de dar plenitud de valor a la persona humana, que, en expresión del Angélico*[9]*, es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza. De ahí que la civilización moderna, al caminar por la ruta de la dignificación de la persona hu-*

mana, avanzaría hacia la realización plena de la "nueva democracia" o "democracia personalista, cuyo cumplimien-
" to perfecto no puede alcanzarse aquí abajo sino que es
" como un límite ideal superior que atrae a sí la parte
" ascendente de la historia" [10].

La nueva sociedad que ha surgido como resultado de esta exaltación de la persona humana encerraría valores muy superiores a los de la sociedad medieval, que no era sino una sociedad infantil, sin conciencia de la propia dignidad, y colocada, para su bien —no hay duda—, bajo la tutoría de la Iglesia. Podría decirse que este movimiento de dignificación de la persona humana ha coincidido con el de una emancipación equivocada de las sociedades frente a la Iglesia. Porque no es de la misión religiosa de la Iglesia de la que han querido emanciparse los pueblos modernos, sino del tutelaje político ejercido por la Iglesia medieval. Es claro que en el fragor de la lucha no se han podido hacer las distinciones necesarias y los pueblos han confundido trágicamente —y esta es también la tragédie des democraties— [11], su emancipación frente a la cristiandad medieval o al cristianismo como fuerza política, con su emancipación frente a la Iglesia o al cristianismo como sociedad religiosa.

Pero hoy, continúa Maritain, se ha despejado el horizonte; y ahora aparece claro que no es de la Iglesia de la que deben alejarse los pueblos sino de aquel tipo de alianza fundada en el mito de la fuerza al servicio de Dios; es menester por tanto, establecer sobre otro tipo las relaciones de la Iglesia con las sociedades modernas, que han alcanzado ya la plenitud de sus derechos, y este tipo, que podría denominarse el de la realización de la libertad, es el que propone su "Nueva Cristiandad" o "Nueva Democracia" o "Humanismo Integral".

Desde entonces, todos los esfuerzos intelectuales y

políticos del conocido filósofo y de sus empeñosos amigos, diseminados por todo el mundo, se enderezan a preparar el advenimiento de esta "Nueva Cristiandad". Y como ésta se ha de levantar sobre una fe básica común *a materialistas, idealistas, agnósticos, cristianos, judíos, musulmanes y budistas, todos éstos son fervorosamente convidados por los* proeclari cives *maritainistas para que en un esfuerzo* común *se pongan a la gran tarea de la construcción de la "Nueva Cristiandad". Sólo los que no admitan este programa salvador, sean católicos o paganos, deberán ser excluídos sin piedad de esta* Ciudad de la fraternidad universal.

Con toda lógica, entonces, y en virtud de profundas convicciones, se apartan los maritainistas de los católicos que aceptan el programa social de la Unam Sanctam *y de la* Inmortale Dei *y se ayuntan con materialistas e idealistas, agnósticos, cristianos y judíos, musulmanes y budistas, y emprenden esta cruzada por la "nueva democracia personalista" que es el hombre profano de la "Nueva Cristiandad".*

La tesis de la supereminente dignidad de la persona humana por encima de toda sociedad creada ocupa de esta suerte lugar primero y fundamental en toda la filosofía moral y política de Maritain. Todo el orden de la vida privada y pública de los pueblos gira a su alrededor; y así como la adhesión a la Iglesia señalaba en los cristianos de otrora la escala que medía todos los valores de la vida privada y pública de los hombres, ahora, en su "Nueva Cristiandad", los señala la glorificación de la persona humana.

Los más difíciles problemas de la cultura van a ser rozados en nuestro estudio, y es de lamentar que no podamos entrar ampliamente en su planteo y elucidación. Tenemos el firme convencimiento de que la famosa dis-

tinción entre individuo y persona, que podía parecer una tesis, si no verdadera, al menos inocente, manejada por Maritain como base última explicativa de todo orden moral y de toda la historia, de tal suerte lo subvierte todo, que, con terminología tomista y cristiana, *nos da una concepción anticristiana de la vida. Más aún. Creemos, y lo decimos muy en serio, que* la ciudad Maritainiana de la Persona Humana coincide, en la realidad concreta y existencial, con la ciudad secular de la impiedad. *Medimos todo el alcance de nuestra afirmación y desafiamos muy formalmente a cuantos la consideren falsa o exagerada a que así lo demuestren.*

Nuestro libro quiere ser también una rehabilitación del pensamiento auténtico de Santo Tomás, que ha sido desvirtuado y peligrosamente alterado por inoculaciones de origen kantiano.

Una vez más, diremos lo que otras muchas hemos repetido. No tenemos ninguna animadversión personal o de carácter político contra el filósofo Maritain. Sólo nos preocupa la verdad. *Aquí sólo estudiamos sus doctrinas consignadas públicamente en una serie de libros, y sostenemos que no sólo no se ajustan a la doctrina católica, sino que, en la realidad vivida, encarnan el programa mismo del anticristianismo secular.*

NOTAS

[1] Ver *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de Lamennais et Maritain.* Ediciones Nuestro Tiempo. Un vol. de 140 págs. Buenos Aires.

[2] Leopoldo Eulogio Palacios, en *Revista de Estudios Políticos.*

[3] Ver más adelante el examen del artículo de Leopoldo Eulogio Palacios. Pero debo advertir que no me es posible analizar *in extenso* el pensamiento de Eulogio Palacios hasta que publique el estudio que promete.

[4] Duccatillon, O. P. *La Revolución de esta Guerra*, pág. 61, Editorial Excelsa, Buenos Aires. Cfr. el mismo autor, *Dios y la Libertad.*

[5] *Autour du catholicisme social* (deux. série, pág. 10, 1910).

[6] *De Lamennais a Maritain*, pág. 9.

[7] Louis Lachance, O. P., *L'Humanisme Politique de Saint Thomas*, en dos tomos. París, 1939.

Charles de Koninck, *La Primauté du Bien Commun contre les Personnalistes*, Editions de L'Université de Laval, 1943, *In defense of Saint Thomas*, Ed. de L'Univ. de Laval. 1945.

[8] De este artículo ha hecho Maritain una tirada aparte con el título *La Personne et le bien commun* (Desclée de Brower), que recientemente ha sido editado en castellano por Desclée de Brower de Buenos Aires.

[9] *Suma Teol.* 1, 29, 3.

[10] Maritain en *Revue Thomiste*, mai-août 1946, pág. 266.

[11] Ver *Christianisme et Démocratie*, 31-38.

Capítulo I

La distinción entre individuo humano y persona humana

No parece ocioso formular como primera advertencia que aquí no está en discusión que a la persona humana haya que adjudicarle *dignidad.* Basta recordar que encierra, en primer lugar, la dignidad que toda cosa tiene, ya que, por mínima que fuere ésta, manifiesta "el infinito poder y la infinita sabiduría y bondad de Dios" [1]; tiene además la dignidad de las creaturas espirituales, hechas a *imagen de Dios,* no ciertamente por el cuerpo sino "por la razón y el entendimiento en que el hombre descuella sobre todos los animales" [2]; dignidad de imagen de Dios, de creación, de recreación y de semejanza; de creación, " en cuanto el hombre tiene aptitud natural para enten- " der y amar a Dios; y esta aptitud consiste en la misma " naturaleza del alma que es común a todos los hombres"; de recreación; "en cuanto el hombre, actual o habitual- " mente, conoce y ama, aunque imperfectamente, a Dios: " y esta es la imagen por conformidad de la gracia"; de semejanza, "en cuanto el hombre conoce y ama a Dios " perfectamente; y así se atiende a la semejanza de la " gloria" [3]; y aún advierten los teólogos con Santo Tomás

que esta dignidad de triple *imagen de Dios* puede ser *ontológica* o de la esencia del alma, en cuanto representa la divina esencia según las cosas propias de la naturaleza intelectual [4], o *psicológica* u *operativa*, la cual consiste en obrar a semejanza de Dios, que obra con operación propia y *quasi* específica [5].

No hay duda de que la persona humana tiene una eminente dignidad ontológica y operativa, que Santo Tomás formula en esta fuerte frase: *La persona es lo más excelente de toda la naturaleza.* Famosos son también los capítulos 111, 112 y 113 del libro III de la *Suma Contra Gentiles* en los que el Santo Doctor considera la especial manera como son gobernadas por la Divina Providencia las creaturas racionales. "Porque aventajan a las otras " creaturas en la perfección de la naturaleza y en la dig- " nidad del fin: En la perfección de la naturaleza, por- " que sólo la creatura racional tiene dominio de su acto, " determinándose libremente a obrar... En la dignidad " del fin, porque sólo la creatura racional alcanza con su " operación el mismo último fin del universo, a saber, " conociendo y amando a Dios" (Cap. 111); "sólo la na- " turaleza intelectual es buscada por sí misma en el uni- " verso, todas las otras en cambio a causa de ella" (Cap. 112); "y así también sólo las creaturas racionales reciben " de Dios dirección de sus actos, no sólo para el bien de " la especie, sino también del individuo"... "los actos de " la creatura racional son dirigidos por la divina provi- " dencia, no sólo en cuanto pertenecen a la especie sino " también en cuanto son actos personales" (Cap. 113).

De aquí que no haya de causar admiración que la Iglesia en documentos públicos haya enaltecido la *dignidad de la persona humana* [6] y haya ponderado "todo cuanto Cristo enseñó y estableció acerca de la persona humana" [7]; "y que invite a todo el que desea que la

" estrella de la paz nazca y se detenga sobre la sociedad" (a que) "concurra por su parte a devolver a la persona " humana la dignidad que Dios le concedió desde el prin- " cipio" [8].

Queda por tanto perfectamente aclarado que no hay ni puede haber discusión sobre el hecho de que la persona humana posea una dignidad ontológica y operativa que la coloca por encima de cada uno y de todos los seres privados de razón. El problema no se plantea en una consideración de la persona humana tomada por lo que es en sí misma o por lo que es en comparación con cada una o con todas las creaturas irracionales, sino en su comparación con la sociedad política, con la especie humana, con el universo y aún con la Iglesia; para colocar el problema en su punto álgido, en que sin lugar a dudas particularmente se plantea, hay que decir que él consiste en su comparación con el Estado o sociedad política. ¿Qué es superior, qué cosa tiene mayor dignidad, la persona humana singular o el Estado o sociedad política?

No es difícil acumular argumentos en favor de la superioridad de uno u otro. Parece que el Estado o la sociedad política merece la preeminencia, porque el Estado es un todo compuesto de personas humanas singulares, y no hay duda de que el todo tiene mayor dignidad que cada una de sus partes, ya que además de encerrar la dignidad de cada una de ellas encierra la del todo, en cuanto tal. Además, el fin propio que se propone el Estado es el bien común, y, en cambio, cada persona singular no se propone sino un fin también propio, privado y singular. Y el bien común ejerce preeminencia sobre el bien propio y singular.

Pero, por otra parte, parece que la persona humana singular merece preeminencia sobre el Estado, porque es

un todo substancial mientras que éste no es sino un todo accidental, y a nadie se le oculta que la substancia merece preeminencia sobre el accidente; además, porque la persona humana singular alcanza en un acto singular y propio aquello que constituye la felicidad de la creatura intelectual, a saber, la contemplación, mientras que el Estado es incapaz de este acto; asimismo, porque la persona humana está hecha para Dios contemplado en la visión facial de la divina Esencia, mientras que el Estado no tiene otro destino que el terrestre o temporal. Luego la persona humana es superior al Estado.

A primera vista, parecen militar razones poderosas en favor de una u otra tesis. Maritain hace más intrincada la cuestión por cuanto afirma que, en efecto, el Estado ejerce una superioridad sobre la persona humana, pero no sobre ésta en cuanto tal, sino en razón de su carácter de individuo. Y así admite las primeras razones de una superioridad del Estado, pero sólo como demostrativas de una superioridad sobre la persona humana-individuo humano, mas de ninguna manera sobre la persona humana-persona humana.

Resulta de aquí que la distinción de individuo y persona que se cumpliría en una misma persona singular concreta cobra una significación de primer orden en el planteo y solución de todo este problema. No nos es posible entonces substraernos a su consideración y examen. Con todo, es bueno señalar que aunque los sostenedores de la superioridad de la persona humana hagan depender esta cuestión de la famosa distinción de individuo y persona, en rigor una y otra son independientes. Podría uno admitir dicha distinción y negarse a admitir la superioridad de la persona humana sobre el Estado. Y en verdad que esta posición sería más consecuente aún que la de Maritain, por cuanto si se reconoce que el Estado es

un todo compuesto no sólo de individuos sino de personas humanas, se sigue, sin mayor esfuerzo, que es superior a cada persona humana singular. Por el contrario, podría admitirse asimismo la superioridad de la persona humana singular sobre el Estado y no aceptar aquella distinción. Así lo hace entre nosotros Ismael Quiles, S. J. [9].

Aunque estas cuestiones son independientes, aquí nos colocamos en el planteo concreto de Maritain que las hace recíprocamente dependientes.

La distinción de individuo y persona

El R. P. Garrigou-Lagrange, en *La Philosophie de L'Etre et le sens Commun* (1ère. éd., Paris, Beauchesne, 1909; 4ème. ed. Desclée de Brouwer, 1936), ha sido de los primeros [10] en establecer esta distinción. Maritain la ha hecho suya en *Trois Reformateurs* (Paris, Plon, 1925); y luego edificó sobre ella toda una filosofía social, con pretensiones de tomista, en obras y artículos como *Du Régime Temporel et de la liberté* (Paris, Desclée, de Brouwer, 1933), *Humanisme Integral* (Paris, Aubier, 1936), *Réflexions sur la Personne Humaine et la Philosophie de la Culture* (en "Cahiers Laënnec" de setiembre 1935, p. 15-43); *Para una Filosofía de la Persona Humana*, (Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937), *Scholasticism and Politics* (New York, Macmillan, 1939); *Les Droits de L'Homme et la Loi Naturelle* (New York, La Maison Francaise, 1942). *La Personne et le Bien Commun* (Revue Thomiste, mai-aôut, 1946); esta distinción ganó luego sectores cada vez más amplios del pensamiento hasta adquirir contornos de popular.

El R. P. R. Garrigou-Lagrange, O. P. la ha resumido recientemente [11] en el tercer corolario de la I. 29. a. 1, donde escribe "La personalidad difiere grandemente de

" la individuación cuyo principio es la materia sellada por
" la cantidad. La individuación excluye propiamente la
" comunicabilidad del universal a los inferiores, se efec-
" túa por algo ínfimo, a saber, por la materia en la cual
" se recibe la forma, de suerte que la forma recibida no
" es más participable (Cfr. III, 9. 77, a. 2).

"Por el contrario, la personalidad excluye propia y
" formalmente la comunicabilidad de naturaleza a otro
" sujeto o supuesto; porque la naturaleza está ya termi-
" nada y poseída por un único sujeto que existe separa-
" damente *per se*, v. g. por Pedro, la naturaleza humana
" de Pedro no puede atribuirse a Pablo. De aquí dice Santo
" Tomás (I. 29, 3) la persona significa lo que es exce-
" lentísimo en toda la naturaleza, a saber, un subsistente
" (existente *per se* separadamente) en la naturaleza ra-
" cional, mientras que la individuación nuestra se toma
" de aquello que en nosotros es lo más *ínfimo*, esto es,
" la materia (*De Pot*. 9, 1 y 2).

"Así, en Cristo, mientras la individuación proviene
" como en nosotros de la materia, la personalidad es in-
" creada; por esto distan una de otra infinitamente. De
" donde el nombre *individuo* designa más bien lo que
" es inferior en el hombre, lo que se subordina a la espe-
" cie, a la sociedad, a la patria, mientras que la persona
" designa lo que es superior en el hombre, aquello en ra-
" zón de lo cual el hombre se *ordena* directamente al
" mismo Dios por encima de la sociedad. Así la sociedad,
" a la que se subordina el individuo, se ordena ella mis-
" ma a la plena perfección de la persona humana, en
" contra del estatismo que niega los derechos superiores
" de la persona humana. Así el entendimiento llega no
" sólo al concepto distinto sino también al concepto vivo
" de persona que inmediatamente se sujeta a Dios amado
" por encima de todas las cosas".

Hasta aquí el R. P. Garrigou-Lagrange O. P., cuyo pensamiento he transcripto íntegramente, no sólo porque resume sintética y clara, sino también autorizadamente esta doctrina.

¿Qué hemos de pensar de esta distinción?

1) Que es completamente gratuita y no tiene fundamento a favor, sino en contra, en Santo Tomás y en los más célebres tomistas, incluso Cayetano y Juan de Santo Tomás.

2) Que aunque fuese verdadera no encierra las proyecciones sociológicas que sus sostenedores pretenden.

La distinción de individuo y persona es completamente gratuita y sin fundamento en Santo Tomás *.

En primer lugar, hemos de entendernos bien sobre la cuestión que aquí se debate. Tenemos un hombre singular concreto, a Pedro por ejemplo. Decimos de Pedro que es un individuo humano y decimos también que es una persona humana. ¿Qué queremos significar en uno y otro caso? Cuando decimos que Pedro es una persona humana, entendemos que es un sujeto que tiene esta concreta y determinada naturaleza humana, que le corresponde a él y no a Pablo ni a Andrés, y que en virtud de su razón y libertad tiene responsabilidad del propio obrar,

* Al sostener en forma tan categórica que no hay distinción entre individuo y persona suponemos que se trata de un hombre concreto y singular porque es manifiesto que hablando en general el concepto de individuo que es aplicable a los accidentes y a las substancias irracionales tiene una extensión mayor que el de persona, que sólo se aplica a las substancias racionales.

de la que están privados los seres que carecen de razón. Pedro es una persona humana porque existe como un todo incomunicable en una naturaleza racional de hombre.

¿Y qué queremos significar cuando decimos que Pedro es un individuo humano? Si no ponemos un sentido peyorativo en la expresión, queremos significar simplemente que Pedro subsiste como un todo en la especie humana. Individuo humano y persona humana se identifican perfectamente porque cuando estamos frente a un ser que subsiste individuado en la naturaleza racional estamos frente a una persona humana.

Pero si con énfasis malicioso decimos: "Pedro es un *mero* individuo", queremos significar de Pedro que es un ser insignificante, carente de responsabilidad, llevado por el vaivén y dispersión de las cosas. La idea de "mera individualidad" no la asociamos precisamente con la malicia de Pedro sino con su falta de responsabilidad y de control en el propio obrar. En rigor estamos asociando el comportamiento de Pedro con el de los seres que no alcanzan la perfección *humana*, como son los privados de razón. Es un modo de decir de Pedro que no se comporta como *hombre*, como un ser *dueño de sí mismo*, sino como una mera cosa, sujeta a las circunstancias exteriores. *Individuo*, en este caso, vaya acompañado del término "mero" o lo suponga implícito, excluye del sujeto a quien se aplica la condición de "humano". Connota una condición *psicológica* y no precisamente *moral* de aquel a quien se aplica.

De aquí aparece que aún el sentido peyorativo de la expresión "mero individuo" no sugiere directamente ninguna vinculación con principios metafísicos como es el célebre de la escuela tomista y que se llama el de *la individuación por la materia sellada por la cantidad*.

Para traer a consideración este principio, habría que hacer intervenir otras premisas intermedias, como por

ejemplo: el que carece de responsabilidad no tiene concentración en su propio obrar y ello porque vive disperso y disgregado, y como la materia por su naturaleza es disgregada y disgregadora, habría que suponer en este "mero individuo" un predominio particular de la materia por oposición a aquel que sabe mantener la responsabilidad de la conducta, y en el cual deberíamos reconocer un predominio de lo espiritual.

Para llegar a esta conclusión, habría que partir de una acepción peyorativa de la palabra "individuo", que con el adjetivo "mero" recibiría una aplicación peculiar a las especies irracionales, y aún habría que interponer una serie de principios de dudosa verificación filosófica aunque de fácil aceptación literaria.

Pero es justo señalar que aún la acepción peyorativa de la "mera individualidad" no aportaría ninguna ayuda a las pretensiones de los personalistas, quienes identifican personalidad con la idea de la perfección humana alcanzada por el logro de los valores eternos, e individualidad con la de rebajamiento infrahumano por su adaptación a los puros valores temporales. Porque siempre sería verdad que un criminal sagaz y corajudo debía ser reconocido como una fuerte personalidad; de donde no sería fundada la identificación de la personalidad con los valores eternos del Bien Moral.

Por aquí se ve sobre cuán frágil fundamento edifica Maritain su filosofía moral y política. Pero veamos si sería éste más sólido en caso de estar constituído por el análisis metafísico tomista de una supuesta *oposición* entre individuo y persona. Porque sabido es que en la tesis de los adversarios existe *oposición* entre individuo y persona, o entre individualidad y personalidad, por cuanto el individuo en cuanto individuo, está atraído por el polo de la pura materia, y la persona, en cuanto persona, está atraí-

da por el polo de lo que es espiritual. "El ser humano " —dice Maritain (*Revue Thomiste,* 246)—, está tomado " entre dos polos: un polo material, que no concierne, en " realidad, a la persona verdadera, sino más bien a la " sombra de la personalidad o a lo que nosotros llamamos, " en sentido estricto, *la individualidad;* y un polo espi- " ritual que concierne a la *personalidad verdadera*".

..."En tanto individuo, cada uno de nosotros es un " fragmento de una especie, una parte de este universo, " un punto singular de la inmensa red de fuerzas y de " influencias cósmicas, étnicas, históricas, a cuyas leyes " está sometido; está sujeto al determinismo del mundo " físico. Pero cada uno de nosotros es también una per- " sona, y en cuanto tal no está sometido a los astros, sub- " siste entero por la subsistencia misma del alma espiri- " tual, y ésta es en él un principio de unidad creadora, de " independencia y libertad" [12].

Pero a esto respondemos: en Santo Tomás no existe ninguna oposición entre individualidad y personalidad; los adversarios confunden individualidad de naturaleza sensible con toda individualidad; la oposición o tragedia que los adversarios colocan entre individuo y persona existe dentro de la totalidad de la especie humana; la oposición de individuo-persona implica la partición en dos de un único sujeto de subsistencia y de operación.

En Santo Tomás no existe oposición entre individualidad y personalidad

Para convencerse de ello basta leer con detención la famosa cuestión 29 de la primera parte de la *Suma Teológica.* En el primer artículo se pregunta Santo Tomás si es competente la definición de persona de Boecio, que dice: "Persona es la substancia individua de la naturaleza ra-

cional" y contesta: "aunque lo universal y lo particular
" se encuentran en todos los géneros, sin embargo el in-
" dividuo se encuentra de modo especial en el género de
" substancia. Porque la substancia se individualiza por sí
" misma; los accidentes en cambio se individualizan por
" medio del sujeto, que es la substancia: se dice esta blan-
" cura, en cuanto está en este sujeto. De donde hay espe-
" cial conveniencia en que los individuos de la substancia
" tengan un nombre especial con preferencia a los otros:
" porque se dicen hipóstasis o substancias primeras. Pero
" aún, de modo más especial y perfecto, se encuentra lo
" particular e individual en las substancias racionales que
" tienen dominio de su acto; y no sólo son movidas como
" las demás cosas, sino que obran por sí: las acciones están
" en las cosas singulares. Y por esto entre las demás subs-
" tancias, un nombre especial tienen las cosas singulares
" de naturaleza racional; y este nombre es el de *persona.*
" Y por esto en la predicha definición de persona, se pone
" *substancia individual* en cuanto significa un singular en
" el género de substancias. Y se añade de *naturaleza ra-*
" *cional,* en cuanto significa un singular en las substan-
" cias racionales" [13].

En síntesis, se da el nombre de persona a aquellos individuos que verifican de modo más especial y perfecto la condición de individuo. "*Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus*". Luego, si las substancias racionales individuales son persona porque verifican mejor la condición de *individuales,* no se puede establecer *oposición* entre individuo y persona.

Para Santo Tomás, "individuo" significa *quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum* [14]; no entraña en su concepto imperfección ya que *substantia individuatur*

per seipsam [15]; e importa no sólo la incomunicabilidad del universal a los inferiores, como pretende el P. Garrigou-Lagrange, sino *cualquier incomunicabilidad*. En efecto, Santo Tomás se hace esta objeción en el artículo que comentamos: "La substancia que se pone en la persona, o se toma " por la substancia primera o por la substancia segunda. " Si por la substancia primera, es superfluo añadir *indi-* " *vidual*: porque la substancia primera es individual. Pero " si se coloca por la substancia segunda, se añade falsa- " mente, y hay oposición en lo añadido: porque las subs- " tancias segundas se dicen los géneros y especies. Luego " es mala la definición". y a esto contesta: "No es super- " fluo añadir *individual*. Porque con el nombre de *hipós-* " *tasis* o de *substancia primera* se excluye la razón de uni- " versal o de parte: pues no se dice que el hombre común " sea hipóstasis, ni tampoco la mano, ya que es parte; " pero, añadiendo *individual*, se excluye de la persona la " razón de asumible: porque en Cristo, la humana natu- " raleza no es persona, porque ha sido asumida por uno " más digno, a saber, por el Verbo de Dios".

Por aquí aparece cuán falso sea lo que escribe el R. P. Garrigou-Lagrange, O. P.: "la individuación excluye propiamente la comunicabilidad del universal a los inferiores" [16]. Precisamente en la objeción de referencia Santo Tomás excluye esta comunicabilidad con el nombre de substancia primera o hipóstasis y reserva la palabra *individual* para excluir la comunicabilidad de un todo a un todo más digno, o sea, la que sería propia y exclusiva de la *personalidad*, en la opinión del P. Garrigou-Lagrange. Y no se diga que Santo Tomás no acepta del todo esta solución, ya que allí mismo añade: "Pero es mejor decir " que *substancia* se toma en común, en cuanto se divide " en primera y segunda; y con el aditamento *individual* " se reduce a substancia primera". Porque aún en este

caso, individual sería lo mismo que incomunicable. Y así, en efecto, lo dice Santo Tomás en la objeción cuarta del tercer artículo, donde, para probar que a Dios le conviene el nombre de persona, se formula esta dificultad: "Dios no puede ser llamado *substantia individual* ya que la materia es el principio de individuación y Dios es inmaterial" y contesta: "El ser *individuo* no conviene a Dios en " cuanto la materia es principio de individuación, sino sólo " en cuanto importa incomunicabilidad". Luego aparece con toda evidencia que, en Santo Tomás, *individuo* o *individual*, no tiene conexión necesaria con la materia, ya que se aplica a Dios y a todas las subsistencias espirituales, y se identifica plenamente, en los racionales, con la personalidad, por cuanto da formalmente la incomunicabilidad propia de la persona. Si lo individual entrañara en su concepto una necesaria conexión con la materia sellada por la cantidad, nunca podría atribuirse a las subsistencias inmateriales y mucho menos a Dios, Acto Purísimo. Es así que Dios, precisamente por ser persona, es *una substancia individual de naturaleza intelectual;* luego el ser individuo no entraña ni imperfección ni necesaria conexión con la materia.

Pero hay que señalar aquí algo importante y fundamental que no deja de sorprender en el R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. A nadie se le oculta que este ilustre tomista ha puesto siempre un singular y laudable empeño por seguir fielmente a Santo Tomás y no apartarse de él *nec ad unguem.* Sin embargo, en una cuestión tan importante como es la de defender la célebre definición de persona de Boecio, en que los tomistas se han empeñado a fondo, en contra de Escoto y de Ricardo de San Víctor, el R. P. Garrigou-Lagrange O. P. —y lo mismo dígase de Maritain— *inventa una novedad* que echa por tierra todo el esfuerzo de Santo Tomás. En efecto, si *individual* se

identifica propiamente con el efecto de la individuación producido por la materia dimensiva, como quieren Garrigou-Lagrange O. P. y Maritain, tienen razón Escoto y Ricardo de San Víctor, al impugnar la definición de Boecio. Dice, en efecto, Juan de Santo Tomás (*Quaestio* 29, *De personis divinis, Disp.* 14, a. 1) "que la definición de " Boecio es impugnada por Escoto, por Ricardo de San " Víctor y por Lorenzo Valla. Escoto y Ricardo de San " Víctor arguyen contra la partícula *individual.* Valla " contra la partícula *substancia.* Objeta Escoto, que aque- " lla definición conviene al alma racional separada y con " todo no es persona; luego no es buena. La mayor se " prueba. Porque el alma separada es substancia, como " es manifiesto: es individual porque es singular: es de " naturaleza racional porque es intelectiva. Objeta Ricar- " do que aquella definición se aplica a la Deidad, o a la " divina naturaleza, y a este Dios: porque la divinidad es " substancia, y es individual porque es singular, y es de " naturaleza racional porque es intelectiva, y con todo no " es persona porque es común a las tres divinas personas".

¿Cómo resuelve Juan de Santo Tomás estas dos dificultades que se levantan precisamente contra la definición de Boecio por lo que implica la palabra *individual?* Pues identificando formalmente individualidad con incomunicabilidad, de manera que si hay cierta individualidad, como la producida por la materia dimensiva hay también cierta incomunicabilidad, y si hay individualidad completa, como sucede en el individuo que subsiste separadamente, hay también incomunicabilidad completa.

Dice en efecto Juan de Santo Tomás: "A Escoto, Resp. "Que Boecio con el nombre de substancia individual en- " tendió la substancia primera, la cual subyace a todas las " otras cosas, o está debajo de todas ellas; y así en lo *indi-* " *vidual* viene a entender un individuo completo, o total,

" que es el individuo *simpliciter* en el género de substan-
" cia, como Santo Tomás lo explica in I *Dist.* 23, q. 1,,
" *art.* 2, y en esta *cuestión* 29, art. 3, ad 4 y *cuestión* 30,
" art. 1, ad 1. Y entendiendo así lo *individual* por un in-
" dividuo completo, y terminado, o lo que es lo mismo in-
" comunicable, no conviene al alma separada la definición
" de persona, porque no es individuo completo, y subsis-
" tente incomunicablemente, sino unible y comunicable
" como forma.

"Y a Ricardo decimos igualmente que la Deidad, o
" este Dios, es algo singular, y *per se* existente, más aún
" *a se, y* es la misma existencia esencial, pero con todo
" no es singular terminado e incomunicable dentro de sí,
" y así no es individuo por modo de supósito, o de subs-
" tancia primera, sino por modo de esencia, y de natura-
" leza, y por esto no le conviene la definición de persona
" de Boecio, que toma substancia individual por completa-
" mente y totalmente individual, o sea por modo de su-
" pósito. Lo cual declaró más ampliamente Ricardo, po-
" niendo, en lugar de individual, incomunicable, y que
" Santo Tomás, cita en *esta cuestión* 29, a. 3, ad 4.

Pero si fuere exacta la afirmación de Garrigou-Lagrange, O. P., de que *individual* excluye propiamente la comunicabilidad del universal a los inferiores, ¿con qué derecho lo usa Santo Tomás para excluir toda comunicabilidad? ¿Cómo refuta a Escoto que sostiene que esta definición le conviene al alma separada, ya que el alma separada no es universal? ¿Cómo refuta a Ricardo de San Víctor que se niega admitirla porque convendría a la Deidad que es una naturaleza singular y no universal?

En Santo Tomás [17] y en los tomistas, individualidad se identifica formalmente con incomunicabilidad, y, por tanto, el efecto formal de la supositalidad en las substancias irracionales y de la personalidad en las racionales es

propiamente *individualizar en forma completa* como es incomunicar en forma completa. Maritain, que tiende a identificar personalidad con subsistencia en los racionales, no podría demostrar que el alma humana separada no es persona [18], y cuando tiende a colocar la personalidad en la existencia [19] o en el *"surexister"*, tendría que admitir que la Deidad, común a las tres divinas personas, y que es la existencia esencial, es también personalidad.

El efecto propio adecuado de ese modo substancial que es la personalidad en las naturalezas racionales no es ni hacer *subsistir* ni hacer *existir* ni *sobreexistir,* sino que es sencillament *individualizar*, hacer subsistir como una individualidad completa. Dice Juan de Santo Tomás "que " la subsistencia o supositalidad tomada adecuadamente " tiene dos efectos, a saber, hacer existir *per se* y convertir " al sujeto en definitivamente completo e incomunicable: " porque este segundo efecto necesariamente reclama y " supone el primero: porque no puede sér incomunicable " lo que no existe *per se* sino en otro sujeto: aunque algu- " na vez se encuentra algo que tiene este modo de subsistir " inadecuadamente, sólo en cuanto al primer efecto de exis- " tir *per se* y no en cuanto al segundo de existir incomu- " nicable, como el alma separada que existe *per se* y no " es supuesto o persona porque es comunicable". (*Curs. Theol. Disp.*, XVI, art. 1).

Pero podemos añadir que si no tiene fundamento en Santo Tomás la oposición de individuo y persona, considerados estos conceptos en una persona, sea humana, angélica o divina, mucho menos lo tiene si se consideran, como corresponde, en un mismo hombre singular.

Si no se oponen —sostenemos— individuo y persona, con mucho mayor razón no pueden oponerse *individuo humano y persona humana.* Para demostrarlo no es menester salir de la famosa cuestión 29. En efecto, en el ar-

tículo cuarto de esta cuestión, escribe Santo Tomás: "Per-
" sona en común significa substancia individua de natura-
" leza racional, como se ha dicho. El individuo es aquello
" que es en sí indistinto y distinto de todos los otros. Per-
" sona entonces, en cualquier naturaleza, significa aquello
" que es distinto en aquella naturaleza: pero en la natu-
" raleza humana significa estas carnes y estos huesos, y
" esta alma que son los principios que individualizan al
" hombre, los cuales aunque no sean del significado de
" persona, lo son del significado de la persona humana".
Enseña asimismo el Angélico en otro lugar que "*ratio personae est quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendat quae in re sunt...; De ratione est quod comprehendat omnia essentialia et proprietates individuantes simul conjunctorum*" [20]. *Persona requirit completionem*" [21].

En el significado de persona humana, por tanto, entran todos los principios esenciales individualizados; y si "la personalidad" es un "*modus specialis essendi*" (*De Ver.* 1, 1), *si es* "*id ratione cujus competit personae ut sit inmediate capax existendi in se et separatim*" (*De Pot.* 9, 2, ad 6), la "personalidad humana" es "*id cujus ratione competit personae humanae ut sit inmediate capax existendi in se et separatim*"... De manera que si se da este "*modus specialis*", deben darse *necesariamente* los principios esenciales individualizados que le constituyen.

Pero se podría argüir: Podrían darse los principios esenciales *individualizados,* sin que existiera "*la personalidad humana*", como sucede en Cristo, donde se da la humana naturaleza individual, pero subsistiendo en la persona divina del Verbo... Luego habría distinción real entre "*la individualidad*" y "*la personalidad*". Contesto distinguiendo el antecedente: Podrían darse los principios esenciales, individualizados *secundum quid,* en cuanto

excluída por la materia dimensiva la comunicabilidad propia de la naturaleza específica, *concedo;* podrían darse los principios individualizados *simpliciter*, en cuanto excluída toda comunicabilidad, *niego*.

Porque enseña con gran doctrina Juan de Santo Tomás, que "en el género de substancia se encuentra una " razón peculiar de individuación, como bien lo advierte " Santo Tomás[22], porque las substancias se *individuali-* " *zan* por sí mismas, esto es, sin orden a algo que esté " fuera de ellas, sino subsistiendo en sí mismas. Y por " esto en las mismas substancias una cosa es la singulari- " dad o individuación, la cual también se encuentra en " los accidentes, y otra distinta la substancia o supositali- " dad. Porque consta que en la humanidad de Cristo fué " asumida la naturaleza singular, esto es, no universal, " pero sin que fuera subsistente o supositada".

Por aquí se ve que para Juan de Santo Tomás, como para el mismo Santo Tomás, una cosa es la *individuación* de naturaleza causada inmediatamente como por raíz por la materia sellada por la cantidad dimensiva, y otra cosa *la individualidad*, que proviene de la misma substancia, cerrada y terminada. Aquella individuación, por la cual una naturaleza específica se contrae a *este singular determinado*, "consiste metafísicamente en la misma diferencia individual, y físicamente en la misma unidad numérica e individual" (Juan de Santo Tomás, *Lógica*. II P. Q. IX, a. 1), y, en cambio, esta *individualidad*, significa " al individuo, en cuanto es un todo completo en el géne- " ro de substancia, que subyace a todas las otras cosas, " sean predicados esenciales de naturaleza, sean acciden- " tales. Y así no sólo dicen singularidad de naturaleza sino " también singularidad completa y subsistente".

Leyendo a Garrigou-Lagrange O. P., y sobre todo a Maritain, uno acaba por convencerse que confunden toda

individualidad con la individualidad *secundum quid*, o sea, con la individualidad de naturaleza, producida por la materia dimensiva [23].

Confusión de individualidad de naturaleza con la individualidad propiamente tal.

El principio de individuación, en efecto, causa la multiplicación numérica dentro de una misma especie, como enseña Santo Tomás cuando considera las formas separadas o angélicas [24]. Cada forma separada encierra la plenitud de perfección que su esencia contiene porque no puede limitarla ningún principio potencial en el cual sea vaciado. Por esto no se multiplican numéricamente o individualizan los ángeles dentro de una misma especie, sino que cada ángel es una especie. En el hombre no acaece lo mismo. Pedro no es la humanidad sino que participa de la humanidad. La humanidad, al recibirse en una materia sellada por dimensiones determinadas, se individualiza y es "esta humanidad" la que conviene a Pedro y no a Andrés.

Pero el problema al que ni Maritain ni Garrigou-Lagrange prestan la atención suficiente es el siguiente: ¿Por el hecho de estar individuada en una materia dimensiva, una esencia compuesta, sea irracional como la de águila, sea racional como la de hombre, constituye un individuo, capaz de existir separadamente como tal? Maritain y Garrigou-Lagrange, que identifican individualidad de naturaleza con individualidad, debieran contestar que sí. Porque si el individuo se constituye tal por la individuación y ésta se verifica íntegramente, esa naturaleza individual de águila o de hombre debiera existir separadamente como un individuo, indistinto en sí mismo y distinto de todo otro ser. Sin embargo, sabemos que no es

así. Porque Cristo tiene una naturaleza humana individuada por la materia dimensiva que no existe como individuo humano. Y si el Verbo hubiera asumido una naturaleza irracional como la del águila, cosa que de potencia absoluta no repugna [25], esa naturaleza individuada de águila tampoco subsistiría como un individuo "águila".

Luego, es distinta la individualidad producida por la materia dimensiva de la individualidad *simpliciter tal*. La individuación multiplica numéricamente los individuos dentro de una misma especie; la individualidad —en el hombre, personalidad— hace subsistir separadamente a cada individuo. "Hay que observar, enseña Santo Tomás [26], " que el concepto de persona o hipóstasis significa subs- " tancia particular no de cualquier manera, sino en cuan- " to está en su complemento; en cuanto viene en unión de " algo más completo no se dice hipóstasis, como por ejem- " plo: la mano o el pie. Igualmente la humana naturaleza " de Cristo, que, aunque substancia particular, porque " viene en unión de un completo, a saber, de todo Cristo, " en cuanto Dios y hombre, no se puede decir hipóstasis " o supuesto sino que aquello completo se dice hipóstasis " o supuesto".

Por esto los tomistas llaman *personalidad* a aquella forma que hace subsistir como un todo individuo a una naturaleza racional y llaman supositalidad [27] a la que hace subsistir como un todo individual a una naturaleza irracional. Pero lo que da la personalidad o supositalidad, la individualidad completa y terminada, es un *modo substancial*, distinto por tanto del principio de individuación material.

Aparece esto más claro si tenemos en cuenta que en Santo Tomás el hecho de subsistir *individualmente*, sea en las substancias corporales, sea en las espirituales, implica *perfección*; luego no puede venir sino de la substan-

cia misma o de algo que esté en el orden de la substancia. Tan implica perfección que el Cardenal Cayetano, al comentar el artículo primero de la cuestión 29 donde se da la definición de persona dice que Santo Tomás "hace tres " cosas: primero muestra *la dignidad* del individuo de la " substancia; segundo, *la dignidad* del individuo de la na- " turaleza racional".

Por tanto, la substancia individual, el ser un "*individuo* que existe por sí mismo", sea en naturaleza racional, sea en irracional, es *una perfección* que no puede proceder de la materia dimensiva sino de la misma realidad substancial, y próximamente de la forma substancial, de donde provienen las perfecciones. "La forma substancial no sólo es perfección del todo sino de cada una de las partes" (I. 76, 8).

Con el principio de individuación es, en cambio, otro —muy diferente— el problema que se plantea. Se trata de explicar por qué esta forma, por ejemplo: animal racional, está limitada y restringida a este individuo. ¿Qué es lo que hace que esta forma —la humanidad— sea limitada y reducida a estos contornos individuales? ¿Esta limitación proviene de la forma misma que se limita y restringe por sí misma, o en cambio, de la materia que los limita y restringe? Santo Tomás contesta que es la materia sellada por la cantidad, el principio o la causa de esta restricción o individuación de la naturaleza.

De aquí aparece claramente que en las substancias individuales subsistentes del mundo corpóreo, sean personas humanas, sean animales o vegetales o minerales, podemos considerar dos cosas: la una, que existan como individuos subsistentes y esto implica perfección; la otra, que al existir como individuos subsistentes no tengan toda la perfección de la propia especie, lo que sin duda importa perfección. Esta distinción la encontramos insinuada con